Annales du Patrimoine

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 15 / 2015

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

L'existence selon le mysticisme de Shâmlou

Dr Rozita Ilani 05

L'itinéraire d'un soufi sénégalais fondateur de confrérie

Dr Maguèye Ndiaye 19

L'ascension et l'ivresse dans la poésie soufie

Dr Saliou Ndiaye 41

L'existence selon le mysticisme de Shâmlou

Dr Rozita Ilani
Université Azad Islamique d'Arak, Iran

Ahmad Shâmlou était un génie qui a fait l'histoire de la Nouvelle Poésie en Iran. Il mêlait des images abstraites et concrètes pour décrire la vie et la mort, deux sujets principaux qui occupent la pensée humaine depuis toujours. Ces notions sont omniprésentes dans les œuvres des auteurs et des poètes de tous les pays. Mais l'art de Shâmlou les colorait d'un mysticisme oriental. Il avait la chance d'expérimenter des situations particulières : son enfance est passée dans de nombreuses villes d'Iran, donc il connaissait bien les cultures régionales. Adolescent, il n'était pas indifférent aux problèmes sociaux de son temps. Son engagement faisait de lui un prophète qui consacre toute sa vie à diriger le monde. Dans ce chemin de la lutte contre la tyrannie, la vie et la mort sont définies comme les moyens d'établir une nouvelle relation entre le Dieu, l'homme et ses semblables.

Cet article a pour objet de traiter comment Shâmlou changea le mysticisme iranien de notre époque en lui ajoutant une troisième dimension dans le domaine des notions de la vie et de la mort.

1 - Histoire de Shâmlou :

Je ne suis pas une histoire à raconter
Je ne suis pas une chanson à chanter
Je ne suis pas une voix à entendre

Ni quoi que ce soit à voir
Ni quoi que ce soit à savoir
Je suis la douleur commune… Crie-moi !

Né en 1925 et mort en 2000 à Téhéran, Ahmad Shâmlou (احمد شاملو) était l'un des grands poètes iraniens du XXe siècle.

La profession de son père, officier de l'armée de Reza Shah Pahlavi, faisait déménager la famille d'une ville à l'autre, ainsi son enfance était passée dans les villes différentes d'Iran. Ces expériences lui ont offert une bonne connaissance de la culture des régions du pays comme Rasht, Semirom, Ispahan, Abadeh et Shiraz. Il avait commencé ses études scolaires à Khach, Zahedan et Machhad et ses études secondaires se déroulaient à Birjand, Machhad, Téhéran, Gorgan, Torkaman-Sahra et Orrumieh. Mais enfin, il n'a pas réussi à achever ses études secondaires et obtenir son baccalauréat, non pas à cause des changements perpétuels des lycées, mais à la suite de son arrestation : pendant son adolescence, c'étaient ses activités politiques qui lui valaient une première arrestation en 1943. Il passait alors plusieurs mois en prison. De cette période a été issu son premier recueil poétique sous le nom de "Mélodies oubliées" qui comprend les vers traditionnels et harmoniques. C'est le seul recueil qu'il écrivait selon les lois traditionnelles de la poésie.

Son premier recueil en vers libres, publié sen 1957, est "L'air frais" qui étendait très rapidement sa renommée dans le pays. Cette œuvre englobe ses nouvelles expériences de "La nouvelle poésie".

Ahmad Shâmlou, grand poète, auteur, journaliste, traducteur, critique littéraire et social, est disparu le 24 juillet

2000 par suite d'une longue maladie.

2 - Originalité de Shâmlou :

Ahmad Shâmlou a choisi le nom Aléf-Bâmdâd (الف. بامداد/ الف. صبح) comme son nom de plume. Il était contemporain de Sohrâb Sepehri, Forough Farrokhzad et Nima Youshidj qui l'a beaucoup inspiré. Disciple de Nima en vers libre, Shâmlou exerçait une grande influence sur la poésie moderne en Iran.

Chamss Langroodi, auteur de "l'Histoire analytique de la nouvelle poésie" dit que Shâmlou était l'un des rares poètes dont la poésie est plaisante toujours pour toutes les générations : on peut murmurer ses poèmes à l'enfant qui veut dormir, les adolescents trouvent ses poèmes romantiques, les jeunes gens admirent l'esprit révolutionnaire de ses vers et certains poèmes comme Au Seuil sont favorables aux âgés(1).

La poésie de Shâmlou est simple et en même temps complexe. Elle profite des images traditionnelles qui sont familières à son audience iranienne. On peut y mettre en relief les thèmes et les mythes des poèmes de Hafez et d'Omar Khayyâm. Shâmlou récitait aussi des poèmes de ces deux grands poètes anciens et ces récits audio sont encore attirants pour ses adeptes.

D'autre part, il a mélangé les images abstraites et concrètes d'une façon inédite dans la poésie perse, ce qui a inquiété des adeptes de la poésie persane traditionnelle.

Il s'est montré un adversaire résolu de la poésie prosodique et métrique, inadaptée pour exprimer l'époque contemporaine. En effet, Shâmlou était un vrai partisan de la poésie libre(2). Il profitait de ces nouveautés de l'art poétique pour exprimer la liberté souhaitée qu'il ne pouvait pas déjà

exprimer dans la dimension de la poésie ancienne.

Shâmlou avait de nombreuses activités : il a été rédacteur en chef de plusieurs revues comme "Ferdowsi", "Keyhan", "Semaine", "Épi" et "Le cahier du vendredi". Il nous a laissé des écritures d'histoires pour enfants, de nouvelles, de plusieurs scénarios et des pièces de théâtre. Il a édité les travaux des poètes classiques persans les plus importants, en particulier Hafez. Dans son œuvre sous le nom de "Hafez Shiraz", publié en 1975, Shâmlou a souligné les problèmes et les altérations dans les poèmes de Hafez. Selon Shâmlou, Hafez était un croyant mystique, un combattant et un réformateur social, qui critiquait la culture de l'hypocrisie et de la piété de son temps.

En outre de ses poèmes, il nous a laissé une grande encyclopédie de la culture folklorique persane sous le nom de "Le livre de la rue" qui comprend des expressions et des proverbes persans et dont le premier volume est publié en 1977. Son épouse, Aïda, collaborait avec lui à accomplir les données de cette encyclopédie et dirige sa publication après la mort de Shâmlou.

Au début, l'impact de grands poètes tels que Garcia Lorca ou Eluard sur la vision de Shâmlou paraît évident(3). Après, il a été influencé par la poésie européenne, Maïakovski, Lorca, ainsi que Prévert, Aragon, Éluard et Apollinaire(4).

Son amour aux cultures d'autres pays l'emmenait à traduire en persan des œuvres littéraires. La traduction du "Petit prince" de Saint-Exupéry, auteur français, reste encore un bon exemplaire de ce livre traduit en persan.

Sa traduction du poème de "Silence is full of untold" de Margot Bickel, poétesse allemande, est bien connue en persan.

Shâmlou a récité lui-même cette traduction et ses disques se rencontrent avec un grand succès chez persanophones :

The wind sings of our nostalgia
and the starry sky ignores our dreams.
Each snow flake is a tear that fails to trickle
Silence is full of the unspoken,
of deeds not performed,
of confessions to secret love,
and of wonders not expressed.
Our truth is hidden in our silence,
Yours and mine.

Le vent chante de notre nostalgie
et le ciel étoilé ignore nos rêves.
Et chaque flocon de neige est une larme
qui ne parvient pas à couler
Silence est plein de non-dits,
des actes pas effectués,
des aveux à amour secret,
et de merveilles ne sont pas exprimées.
Notre vérité est cachée dans notre silence,
Vôtre et la mienne.

دلتنگي هاي آدمي را باد ترانه اي مي خواند
رویاهایش را آسمان پر ستاره نادیده مي گیرد
وهر دانه برفي به اشكي نريخته مي ماند
سكوت سرشار از سخنان ناگفته است
از حركات ناكرده

اعتراف به عشق هاي نهان وشگفتي هاي بر زبان نيامده
در اين سكوت حقيقت ما نهفته است
حقيقت تو ومن.

D'autre part, la traduction de ses propres œuvres en autres langues surtout en anglais et en français fait étendre sa renommée dans le monde de "La nouvelle poésie". Certains de ses poèmes ont été traduits en français sous le nom de "Choix de poèmes", par son ami, Ahmad Kamyabi Mask et publiés en 2000. Parviz Abolgassemi, poète de langue française et iranienne, professeur de la littérature comparée à l'université d'Aix-Marseille jusqu'en 1997, chercheur associé au CNRS et traducteur de nombreux poètes iraniens, a traduit en 1994 le recueil d'"Aïda dans le miroir" de Shâmlou. Il a déjà consacré, en 1976, sa thèse d'État à notre poète. En 1994, en écrivant une préface pour le livre d'"Hymnes d'amour et d'espoir" de Shâmlou, Parviz Khazraï a traduit ce recueil qui a été publié par les éditions de "La différence" à Paris.

Parmi ses recueils de la poésie, on peut mentionner : Mélodies oubliées, Fer et sensation, 23 ans, Résolution (Manifeste), L'air frais, Le jardin de miroir, Aïda dans le miroir, Instant et éternité, Aïda : arbre, poignard et mémoire!, Phénix sous la pluie, Élégies de la terre, Éclore dans le brouillard, Abraham dans le feu, La dague dans l'assiette, Petits chants de l'exil, Éloges sans récompenses(5).

Ahmad Shâmlou a emporté des prix en poésie : le prix de Frough Farrokhzad en 1972, le prix de libre expression de l'organisation des droits de l'homme à New York en 1990, le prix de Stig Dagerman en Suède en 1999 et le prix du mot libre aux Pays-Bas en 2000.

3 - La vie et la mort selon le mysticisme oriental :

Avant d'analyser les notions de la vie et de la mort dans la poésie de Shâmlou, il convient de les traiter dans le mysticisme iranien, influencé par la culture ancienne perse d'une part et les enseignements religieux d'Islam, religion officielle de ce pays d'autre part.

Défini par toutes les cultures, le mysticisme est créé par l'ensemble des croyances et des pratiques qui se donnent pour objet une union intime de l'homme et du principe de l'être(6). Le mysticisme sacralise d'abord la communion verticale entre l'homme et son divin et dans le monde aujourd'hui, entre l'homme et son semblable. Cette nouvelle relation est le résultat direct de croire en Dieu.

Ancrée dans les profondeurs de l'histoire, l'appétence mystique a traversé les âges et occupé différentes aires géographiques. Elle perdure en l'état, voire, à travers ou malgré ses métamorphoses. D'essence divine, mais humaniste dans sa portée, le lien mystique instaure une relation privilégiée entre la créature, la création et le Créateur(7).

Des limites des sciences de l'homme mènent à sacraliser quelques notions humaines ou même les soumettre au tabou. La vie et la mort sont deux concepts fondamentaux qui occupent depuis toujours l'esprit de l'homme. L'ignorance sur l'origine de la vie et le destin après la mort fait dépendre l'homme de son Dieu. L'homme se montre incapable de connaître ces secrets de la création. Alors, il essaie de les colorer de mysticisme et se relie à son Créateur pour les découvrir et les comprendre. La relation mystique qui est créée de cette ignorance est signifiée différemment selon les cultures

et les religions.

Selon toutes les croyances, il est presque impossible de parler de la vie sans tenir compte de la mort. Tout en s'opposant mutuellement, la vie et la mort sont d'ailleurs intimement associées. En effet, la mort fait partie de la vie non seulement comme son aboutissement naturel, mais aussi comme la révélatrice de sa finitude. Cependant, l'association de la mort et de la vie est considérée comme l'union de deux contraires. Or, dans les diverses traditions philosophiques et religieuses ainsi que selon l'avis général, la vie est considérée comme un bien et la mort, comme un mal. L'attitude des hommes vis-à-vis de ces deux notions reste différente. Il existe des écarts, d'une personne à l'autre, ou d'un peuple à l'autre, dans leur vision du monde et dans l'appréciation de ce qui donne une raison de vivre(8).

Ces notions ont un aspect particulier dans la culture iranienne influencée fortement par l'Islam depuis des siècles. Des poètes ne sont pas exceptionnels. Notre poète, Ahmad Shâmlou, avait une attitude sensible, propre à lui-même, devant ces deux notions. Ses recueils de poèmes, classés en catégorie de "La nouvelle poésie" persane, sont pleins de belles et de nouvelles images poétiques concernant la vie et la mort. Ainsi, des exemples tirés de ces recueils peuvent bien nous illustrer ses pensées.

4 - La vie et la mort selon Shâmlou :

Shâmlou admirait la vie et ses beautés, comme tous les autres poètes. Mais ce qui le distingue par rapport aux autres, ce sont ses propres lois pour que la vie soit capable d'être aimée. On pourrait dire que Shâmlou était adepte d'André

Malraux dans "Les conquérants", "une vie ne vaut rien, mais rien ne vaut une vie". Shâmlou croyait fortement à la vie. Son commentaire et son avis sur la vie dépendent de la qualité de vivre.

Comme toute créature humaine, il songeait à l'éternité. Il exprime que la mort nous arrive tôt ou tard, mais la brièveté de la vie ne signifie pas que la vie n'en vaut rien, il faut chercher la vie éternelle autre part, en dehors de la vie même, dans l'humanité(9).

Dans cette perspective, la mort pour Ahmad Shâmlou, est une expérience triste, mais elle n'est pas le point final de l'existence. La mort prend d'autres sens. Elle peut signifier vivre avec ceux qu'on n'aime pas. Ainsi, ce n'est pas la mort qui est épouvantable, ce qui la rend triste, c'est la vie à côté des faux amis dans un pays où les valeurs humaines sont méconnues où négligées(10):

Je n'ai jamais craint la mort...
je crains plutôt de mourir dans une terre où le salaire du
fossoyeur vaudrait plus que la liberté de l'homme.

هرگز از مرگ نهراسيده ام...
هراس من باري از مردن در سرزميني است كه مزد گوركن از آزادي آدمي
افزون تر باشد.

La mort est une vérité générale qui domine la vie de tous les êtres vivants. Elle n'est pas nostalgique, mais on doit "accepter ce courant d'air", comme nous enseigne Shâmlou. Ce n'est pas une disparition de l'existence, mais un procès qui offre un but et une signification à la vie. Elle peut conduire l'homme

à diriger sa vie consciemment et lui donner un sens spécial. L'avis de Shâmlou est semblable de Malraux qui exprime dans "L'espoir" : "la tragédie de la mort est en ceci qu'elle transforme la vie en destin".

Selon lui, la valeur de la mort de chacun dépend directement de celle de sa vie. Une vie fastueuse se termine par une mort magnifique. Au contraire, une vie humble est condamnée à anéantir. Ainsi, des martyrs gravent les morts les plus glorieuses sur l'histoire, car leurs vies sont l'exemple des perfections des qualités humaines[11]. Pour lui, la vie est majestueuse, mais non pas sous le règne des injustices. De ce point de vue, il se montre un combattant social qui critique la tyrannie.

Shâmlou était sensible aux problèmes politiques et sociaux de son temps. Dans ce sens, son mysticisme prend le troisième aspect qui se définie comme une relation avec d'autres hommes. La mort change sa forme ainsi. Pour ce poète, les hommes qui se sacrifient pour une cause dans laquelle ils ne cherchent pas l'intérêt personnel, assurent leur dignité. Il les appelle "les plus amoureux parmi les vivants" et nous invite à ne pas pleurer leur mort, mais chanter "les plus beaux chants" pour eux[12]. Ce sacrifice les dirige vers le grand Dieu.

Dans notre monde où la relation symétrique et réciproque entre l'homme et son semblable a été fortement valorisée, le mysticisme prend une nouvelle couleur. Le mysticisme d'aujourd'hui ne plonge pas de racine dans la relation de l'homme et son créateur, mais aussi il est fondé sur celle entre l'homme et les autres créations de Dieu. Ce triangle crée

l'homme immortel. Dans son poème intitulé "Être", il chante le vrai sens de l'"être" et du "néant", de la mort et de l'immortalité[13]:

S'il faut mener une vie banale
Il serait honteux que je n'accroche pas scandaleusement
Le phare de ma vie au sapin sec d'une impasse
S'il faut mener une sainte vie
Il serait indigne de moi de ne pas graver de ma foi
Comme la montagne
Un souvenir immortel sur la surface mortelle du sol.

گر بدين سان زيست بايد پست
من چه بيشرمم اگر فانوس عمرم رابه رسوايي نياويزم
بر بلند كاج خشک كوچه بنبست
گر بدين سان بايد زيست پاک
من چه ناپاكم اگر ننشانم از اين ايمان خود چون كوه
يادگاري جادوانه بر طراز بي بقاي خاک.

Donc, les tourments qu'un martyr endure pour sa religion et sa foi qui engendre des mythes éternels, empêchent l'homme mortel de tomber dans l'oubli issu de la mort naturelle.

Le martyre, mourir dans la voie de liberté et d'humanité ou pour lutter contre l'injustice et l'oppression, est une sorte de mort exaltée dans la poésie de Shâmlou. Il évoquait par exemple, à plusieurs reprises, la mort de Jésus sur la croix, une mort pour le salut de l'humanité. Selon ce poète, si on transforme la vie en acte spirituel, l'on mourra d'une manière à retracer l'immortalité et la vie ne sera pas un acte absurde, ni la mort, une fin. Il nous invite à ne pas répéter toujours la même

histoire monotone et triste de la vie, à ne pas vivre pour mourir un jour, mais mourir de manière à être immortel[(14)].

Shâmlou n'avait pas peur de la mort mais l'ombre de cette vérité est accablante en ses vers où il chantait la vie. Il ne pouvait pas penser à la vie sans réfléchir à la mort. Ses positions contradictoires étaient le résultat des événements de sa vie. Quelquefois, il admirait la mort et lui attribuait de grandes valeurs qui aident l'homme pour atteindre à la perfection. D'autre part, il la considérait comme la fin de la vie. Il l'observait face à face et regardait sa dominance sur la vie et il la détestait[(15)].

Les avis changés de Shâmlou sur ces notions sont les conséquences des changements spirituels et des expériences que la vie lui avait offertes.

D'abord, il était un jeune homme romantique qui écrivait des poèmes à un amour terrestre selon ses états de jeunesse. Puis, pendant des années de combat, il est devenu un combattant social qui regrettait dans un poème ces vers antécédents et les condamne au nom du peuple. Même, il savait bien changer certains symboles présents depuis Hafez et Khayyâm en symbole social, comme le poème de Nazli qui est apparemment amoureux, mais dédié à un des combattants de l'époque du Shah[(16)].

Terminons ce travail par une phrase de Shâmlou qui exprime bien ses positons envers la vie et la mort : "Il y a beaucoup de devoirs que nous n'avons pas encore accomplis, beaucoup de travaux pas réalisés. Soudain, on claque la porte et dit : c'est l'heure de partir… Pour moi, ce qui est horrible de la notion de la mort, c'est le même visage"[(17)].

Conclusion :

A cette période de notre histoire, le sentiment mystique a trait à l'idée de rencontre avec le grand Dieu d'abord et avec le monde ensuite. La base du mysticisme d'Ahmad Shâmlou est fondée sur ces nouvelles relations entre le Créateur et ses créations.

Rendu célèbre par ses vers libres, Shâmlou est un grand poète sensible aux questions essentielles de l'existence influencées par les situations politiques de son temps. Sa conception de la vie et de la mort, nourrie de ses expériences personnelles acquises depuis son enfance, se concrétise dans sa poésie qui apprécie de sa propre façon la qualité de l'existence.

Les poèmes de Shâmlou inspirent une double position en face de la vie et de la mort : chantant les beautés de la vie, il montre sa peur contre la mort, comme tous les êtres vivants qui cherchent une vie éternelle. Mais d'autre part, l'observation des injustices et des tyrannies est difficile pour lui : il accepte la mort plaisamment et veut se sauver à l'aide de la mort et sortir de ce monde plein d'injustices. La mort volontaire, dans la voie mystique, devient donc l'acte sublime, car elle signifie l'accès à une transcendance de Dieu.

Notes :

1 - Chams Langroodi : Le bonheur de Shâmlou était en vers libre, Journal de Farhikhteghan, Téhéran, 10/12/2009.

2 - Ahmad Shâmlou : Hymnes d'amour et d'espoir, trad. Parviz Khazraï, préf. Parviz Khazraï, Ed. La différence, Paris 1994, pp. 8-9.

3 - Rouhollah Hosseini : Ahmad Shâmlou au passage du vent, Téhéran 2006, La revue de Téhéran, N° 10, septembre 2006, version électronique, visité en 30/5/2015. www.teheran.ir

4 - Wikipédia.fr/Ahmad Shâmlou, visité en 20/5/2015.

5 - Ibid.

6 - Dictionnaire "Le Petit Robert", Paris 2001.

7 - Esfandiar Esfandi : Métamorphose de l'humanisme mystique dans la poésie persane contemporaine, l'exemple de Sohrâb Sepehrî, Revue Plume, 1ère année, numéro 2, Téhéran 2007, p. 67.

8 - Mahnaz Rezaï : La vie et la mort dans la poésie persane contemporaine, Revue des études de la langue française, 1ère année, N° 2, Téhéran 2010, p. 71.

9 - Ahmad Shâmlou : Les paroles du poète. Sahéb Ekhtiari, Behrooz et Bagherzadeh, Hamid-Reza : Ahmad Shâmlou, poète des nuits et des amours, Ed. Hirmand, Téhéran 2002, Tome 1, p. 138.

10 - Ahmad Shâmlou : Œuvres complètes, édition Négah, Téhéran 2004, p. 256.

11 - Abbass Baghinejad : Shâmlou, poète de la vie et de la mort, Téhéran 2008, Revue de langue et littérature persanes, 3e année, N° 9, p. 15.

12 - Ahmad Shâmlou : Œuvres complètes, Ed. Négah, Téhéran 2004, p. 143.

13 - Ibid., p. 173.

14 - Mahnaz Rezaï : op. cit., p. 79.

15 - Abbass Baghinejad : op. cit., p. 8.

16 - Ali Abbasi et Monire Akbarpouran : Structure d'horizon comme une méthode pour une étude comparée ; le cas de Nâzim Hikmet et Ahmad Shâmlou, Ed. Unité des sciences et de la recherche de Téhéran, Téhéran 2014, Revue La poétique de l'Université Azad Islamique, 1ère année, n° 4, p. 72.

17 - Ahmad Shâmlou : Les paroles du poète, Tome 1, p. 78.

L'itinéraire d'un soufi sénégalais fondateur de confrérie

Dr Maguèye Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop Dakar, Sénégal

Les pages historiques de l'Islam au sud du Sahara, notamment au Sénégal, sont écrites par des afro-arabes et des africains noirs qui ont porté haut le flambeau de l'Islam. Ils méritent tous attention et imposent aux chercheurs un devoir moral de mémoire qui ne saurait trouver une meilleure illustration que dans des recherches mettant en relief leurs vies et leurs œuvres.

Parmi ces héros figure Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké qui s'est illustré à maints points de vue, dans le domaine spirituel et mystique, littéraire et social.

1 - L'importance du personnage et de l'œuvre :

L'homme est multidimensionnel, au point d'attirer la curiosité des chercheurs dont je me réclame, des masses musulmanes et de disciples parmi lesquels je compte. Tout ou presque tout, en lui, suscite de l'intérêt : le mystique, le fondateur de Tarîqa, l'érudit, le résistant colonial, l'éducateur, le poète, le serviteur du Prophète, le sage africain, pour ne citer que les grands traits de caractère du personnage. Au passage, il faut préciser qu'aucun chercheur ne peut avoir la prétention d'analyser toute la littérature consacrée au Mouridisme, comme le souligne bien Jean Copans qui affirmait, déjà en 1980, que :

"Les seuls travaux récents et qui ont moins de quinze ans totalisent 4000 pages imprimées ou ronéotées… Si l'on ajoute à

cette littérature toutes les études "coloniales" du demi-siècle précédant, consacrées à l'Islam sénégalais et notamment mouride, on augmente ce chiffre d'au moins 50%"[1].

Fernand Dumont, à propos de l'œuvre monumentale du Cheikh écrivait : "L'étude approfondie de l'œuvre écrite, en arabe, par le fondateur du Mouridisme sénégalais - 35000 vers et 4000 lignes de prose - offre trois sujets de réflexion : Ahmadou Bamba est le dernier en date des grands fondateurs de confrérie religieuse et il est notre contemporain (1850-1927) ; ce Cheikh est actuellement, le meilleur exemple de la métamorphose, de la mystique spéculative en mystique confrérique, métamorphose, commandée à la fois, par un souci d'orthodoxie, et par le désir de répondre aux aspirations des masses populaires, qui sont plus éprises de Dieu sensible au cœur, que de spéculations gnostiques. Enfin, le Cheikh Bamba est, précisément en cela, l'exemple, et la preuve de l'importance sociale du mysticisme confrérique"[2].

S'agissant de son œuvre, le chercheur Amar Samb, connu pour son ambition de rassembler les écrits du guide, avait déclaré, devant l'immensité de la tâche "qu'il faudrait toute une vie pour évaluer les écrits du fondateur du Mouridisme qui a semblé passer toute son existence à taquiner les muses"[3].

Le même auteur affirme que "rien que le Fulk al-mashûn (le navire chargé) compte 366 poèmes, soit 11347 vers, alors que les odes recensées, c'est-à-dire les longs poèmes, font 999"[4].

Si tous les fondateurs de Tarîqa sont des soufis, on est loin de pouvoir affirmer que tous les soufis sont fondateurs d'ordres religieux. Si très souvent, la confrérie adopte le nom du

fondateur ou de sa localité, depuis le 5e/XIe siècle, Bamba en a conçu une qui cherche nom ailleurs, car il va l'appeler Al-Murîdiyya. Cette tradition explique la volonté de certains qui appellent sa voie "le Bambisme".

2 - Origines et formation :

Cheikh Ahmad Bamba Mbacké naquit entre 1270 et 1272 de l'hégire, correspondant à 1853-1855 de l'ère chrétienne. Si la date de 1270h (1853) est la plus couramment utilisée, la date de 1272 h (1855) nous semble la plus proche de la vérité[5].

De son vrai nom Ahmad, le guide est le fils de Muhammad fils d'Habib Allah fils de Muhammad (le grand) fils d'Habib Allah fils de Muhammad al-Khayr.

Evoquant l'origine du nom couramment utilisé, à savoir Bamba, Madické Wade soutient qu' : "Il porte le nom d'un ami de son père, un marabout qui aurait instruit Momar Anta Saly (son père), qui avait créé ou habité un village du nom de Bamba. Ce qui explique le nom de Ahmadou Bamba"[6].

Sa mère Marième Bousso est fille de Muhammad fils de Muhammad fils de Hammâd fils de Ali Bousso. Elle était connue pour sa piété, ses vertus et son scrupule, au point d'être appelée Jâratul-Lâh (la voisine de Dieu).

La fondation du village où naquit le guide est située, pour certains, entre 1795 - date d'assassinat du marabout Malamine Sarr - et 1802, alors que Marty, moins précis, a relaté cette fondation en ces termes : "Mballa Mbacké (apparemment Mahram), grand-père d'Amadou Bamba, fonda dans la première moitié du dix-neuvième siècle, le village de Mbacké, dans la province du Baol… et s'y établit comme maître d'école. C'est là que naquit son fils Mor Anta Saly. Celui-ci fit d'abord

ses études avec son père. Il les complète plus tard auprès d'un savant marabout du nom d'Amadou Bamba. C'est en l'honneur de ce professeur vénéré que Mor Anta Saly donna ce nom à son deuxième fils"[7].

Il n'y a donc pas de doute que le lieu de naissance d'Ahmadou Bamba fut Mbacké et que sa concession paternelle fut un lieu de savoir et de formation réputé.

Paul Marty n'a pas, lui aussi, manqué d'évoquer ces origines. Il dit, à ce propos, que : "Le quatrième ascendant d'Amadou Bamba était toucouleur et originaire du Fouta. C'est lui qui le premier vient s'établir en pays Ouolof, s'y maria avec une femme du pays et adopta les mœurs et usages de sa nouvelle patrie. Depuis ce temps, fixés définitivement en terre ouolof et s'unissant à des femmes de cette race, ses descendants se sont naturalisés ouolofs"[8].

3 - Qualités morales et intellectuelles :

L'homme est connu comme dépositaire de qualités morales, intellectuelles et mystiques rarement réunies au niveau d'une seule personne.

a - Les qualités morales :

A l'âge innocent, on a décrit Bamba comme un jeune pétri de pudeur, de chasteté, et de docilité remarquable vis-à-vis de ses parents. Le premier combat que l'homme avait livré était dirigé contre des tares humaines comme la jalousie, l'orgueil, l'avidité, et l'égoïsme auxquelles il opposera l'humilité, la bonne volonté, l'esprit de sacrifice, de solidarité et de dépassement de soi.

La grande mission qu'il assumera plus tard, tant sur le plan de la religion que celui de la résistance contre le colonialisme,

révélera que "le Cheikh était brave, mais il ne se précipitait sur rien par excès de colère ou fanatisme, et ne s'enorgueillissait pas. Loin de l'abaissement et de l'avilissement, il ignorait la peur, la frayeur et la petitesse d'âme. Par ailleurs, il est des choses qui témoignent de son courage, sa générosité, son esprit entreprenant, sa grandeur d'âme, sa longanimité, sa tolérance ajoutée à sa vénérabilité et sa gravité soutenue par la maîtrise de sa colère, son pardon et sa douceur"[(9)].

Paul Marty, officier interprète au Sénégal entre 1913 et 1916, dans son livre intitulé "La religion musulmane au Sénégal", s'est intéressé à tous les guides de confrérie de l'époque. A ce propos, il a consacré un grand chapitre à Ahmadou Bamba qu'il a intitulé pour des raisons qui lui sont propres, "Les mourides d'Ahmadou Bamba".

Lorsqu'il évoque les caractères du guide, il ne tarit pas en éloges et présente toute de même le guide avec objectivité : "Ahmadou Bamba jouit auprès de tous les musulmans, même de ceux qui ne partagent pas ses croyances, tels les marocains, maures ou toucouleurs, tels les tidiania[(10)], d'une estime générale. Tous s'accordent à le considérer comme un saint homme, pieux, charitable, de mœurs très pures, convaincu de la mission de réformateur islamique dont il se dit investi"[(11)].

Ses qualités humaines ont, aussi, marqué plus d'un et sous ce rapport, Dumont avance les propos suivants : "Et qui donc, mieux que lui, aura fait preuve de courage et de caractère, en subissant "les pires chocs de la fortune" sans perdre la foi, ni sa dignité d'homme et surtout sans haine et sans violence"[(12)]?

Une telle sympathie vaut à l'auteur de ses lignes des critiques qui taxent son œuvre d'apologétique et de

syncrétisme. Alors, il ne surprend guère de voir des témoignages contraires brandis, souvent, par des colonialistes.

L'auteur de "l'Islam dans l'Afrique occidentale française", Alphonse Gouilly dépeint le guide en ces termes : "Il est une des figures les plus intéressantes de l'histoire musulmane au Sénégal. Nul, de son vivant, n'a provoqué chez ses contemporains des sentiments plus contraires. Il a enthousiasmé des foules ferventes qui lui ont rendu un véritable culte ; mais il a été dénoncé comme un charlatan grossier, voire comme un malfaiteur. On lui a reproché son entêtement doctrinaire, mais des hommes de science et de mérite ont remis entre ses mains les intérêts de leur vie terrestre et future. En réalité c'est un vrai toucouleur : obstiné, avare, bonasse, du reste nullement dépourvu d'intelligence ni même de finesse"(13).

Ce texte est tiré d'un document colonial, alors que ces documents sont rarement complets et ne relatent que les aspects qui intéressent leurs auteurs. Pour preuve, le professeur d'histoire, Mbaye Gueye, jugeant les informations contenues dans de tels documents, en a fait le commentaire suivant : "Ils nous renseignent sur le Sénégal précolonial et colonial, ainsi que sur l'Islam et sur la Mouridiyya. S'ils sont très loquaces sur les hommes du camp français, ils sont en revanche d'un silence irritant sur les protagonistes indigènes. Ainsi, ils ne nous livrent sur eux que des informations fragmentaires sur leurs passions, leurs drames, leurs traumatismes"(14).

L'auteur trouve la justification d'une telle attitude très simple, en affirmant que : "Ceci ne doit pas surprendre, car les rédacteurs de ces documents, gouverneurs, administrateurs et

militaires étaient acteurs des événements qu'ils relataient. Ils ne résistaient pas toujours à la tentation, toute naturelle, d'infléchir les faits de façon intéressée, en taisant leurs échecs ou leurs défaites, en exagérant ceux de leurs ennemis pour obtenir récompenses ou éviter des sanctions. Nous savons maintenant comment le soi-disant péril de l'Islam, et, plus précisément, celui de la Mouridiyya, avaient été créé, grossis et gonflé par des administrateurs qui s'en servaient comme d'un épouvantail commode contre tout contrôle de leur métropole pour laisser libre cours à leurs fantaisies sanglantes"(15).

Toutefois, il faut comprendre que de telles considérations à l'endroit de Bamba, venant d'un colonialiste, ne surprennent guère, car les autorités coloniales, rudement éprouvées par les guerres saintes de l'époque, en étaient traumatisées, comme l'affirme Amar Samb : "Les autorités coloniales sont traumatisées par les guerres saintes menées contre elles par El Hadj Omar, Ahmadou Cheikhou, Mabba Diakhou, Mamadou Lamine, Fodé Kaba, etc."(16).

Dans tous cas, Bamba est décrit comme un grand humaniste par l'ensemble de ses biographes dont El Hadj Amadou Sow qui met, ici, l'accent sur ses qualités humaines : "Le marabout était, avant tout, un magnanime humaniste convaincu. Il portait à toutes les créatures un amour paternel. En toute, chose disait-il, il faut voir l'image de son auteur. Ainsi, durant sa vie, il a toujours travaillé pour rendre le genre humain heureux dans les deux mondes… a passé toute sa vie à servir l'humanité par sa science, ses biens et ses grâces"(17).

Le même auteur souligne l'égale justice qu'il appliquait à tout le monde : "Le marabout se mettait au-dessus des sectes et

traitait tous les musulmans avec droiture et équité. Il recevait les pauvres avec prévenance et gaieté et leur prodiguait un large soutien moral et matériel. Il se montrait affable avec tout le monde et parlait toujours, le sourire aux lèvres. Il ne rebutait personne et cherchait toujours à contenter ses interlocuteurs. En vérité, le Cheikh incarnait toutes les qualités sociales, morales et spirituelles"[18].

En somme, il était un véritable sage africain, si on se réfère à cette définition qu'en donne Alassane Ndaw : "L'éthique africaine prend appui sur une notion fondamentale : la connaissance de soi et son corollaire, la maîtrise de soi. Maître de soi, conscient de sa valeur, l'Africain acquiert le sentiment de son pouvoir, à force de l'avoir exercé sur lui-même. Son seul désir, mais aussi son devoir, est d'étendre ce pouvoir en l'appliquant et l'exerçant sur le monde"[19].

Ainsi, les biographes du guide s'accordent, quasiment, sur la morale du guide.

b - Les qualités intellectuelles :

Très jeune déjà, il taquinait la production de la poésie pour la maîtrise de la prosodie. Après son initiation aux règles de base de la poésie, il a, successivement, fréquenté des maîtres comme Khaly Madiakhaté Kala (1835-1902)[20] pour la correction de ses poèmes et un savant mauritanien, du nom de Muhammad al-Yaddâlî, pour parfaire ses connaissances en Métrique et en Rhétorique et s'initier à la logique.

D'ailleurs, ce talant précoce du Cheikh se manifeste dans son poème "Aç-çindîd" composé entre l'âge de 14 et 18 ans, et dans son magistral traité sur le soufisme, Masâlik al-Jinân (les itinéraires du paradis) rédigé à l'âge de 30 ans.

Paul Marty apporte le témoignage suivant relatif à sa culture : "Elevé dans un milieu familial où la culture était de tradition, il est très versé dans les lettres et sciences musulmanes. Ces études semblables sur ce point à l'enseignement des universités de notre moyen-âge, ont toutes une base religieuse, et ont eu pour résultat de l'affermir dans sa foi, en le nourrissant des preuves de la vérité de l'Islam"[(21)].

L'érudition du guide a, surtout, séduit Fernand Dumont et à preuve, il affirme : "Malgré tous les obstacles d'une histoire contemporaine bouleversante de fond en comble, il a pu amasser une science des plus méritoires, et même assez extraordinaire, compte tenu des circonstances de sa vie. Il a passé son temps à écrire, faisant preuve d'une grande ouverture d'esprit, d'une surprenante connaissance technique de la langue arabe, de probité et de droiture, de "zèle" pour la justice, l'humanité et la tolérance"[(22)].

Durant son instruction auprès de ses maîtres, ou même sous le toit paternel à l'âge adolescent, il composa un grand nombre de poèmes et rédigea nombre d'ouvrages sur différentes disciplines religieuses, comme la théologie, le dogme, la mystique, etc.

Avant même la mort de son père, il avait réussi à versifier d'éminents livres sur la théologie et la mystique, pour ne citer qu'Umm al-Barâhîn (la mère des preuves) de l'Imam as-Sanûsî (m. 1490), Bidâyat al-Hidâya (le début du chemin du salut) de l'Imam al-Ghazâlî (450-505h), poème qu'il intitula Mulayyin aç-çudûr (l'attendrisseur des cœurs), avant de le résumer et de le ré intituler Munawwir aç-çudûr (l'illuminateur des cœurs), en 1294h/1877, ou encore le livre de jurisprudence musulmane

d'Al-Akhdarî intitulé, après versification, Al-Jawhar an-nafîs (la perle précieuse)[23]. Beaucoup de livres verront le jour sous sa plume jusqu'à son magistral et monumental ouvrage Masâlik al-Jinân (les Itinéraires des paradis) sur le soufisme et son illustre poème intitulé "Huqqa al-bukâ" (est-il permis de pleurer les morts ?) qui traite du même thème.

Cet intérêt pour le soufisme est noté par Serigne Same Mbaye qui souligne surtout l'intérêt que le guide portait au Minhâj (chemin) d'Al-Ghazâlî : "Le Minhâj d'al-Gazâli, dit-il, avait déjà attiré son attention et, brûlant d'une ardeur céleste, il se mettait à son application, c'est pour cette raison que l'on peut dire que, après son père, Gazâli a été son premier initiateur. C'est par ses ouvrages qu'il s'est fortement familiarisé avec le sûfisme. C'est bien ce Gazâli qui lui a tracé le chemin, attirant son attention sur les difficultés du parcours : plus un but est noble et élevé, plus l'accès en est difficile ; le chemin est long et les étapes nombreuses"[24].

Un tel attachement au soufisme nous amène à aborder sa vie spirituelle qui constitue le trait de caractère dominant dans sa vie.

c - Les qualités spirituelles du guide :

Cheikh A. Bamba s'était vite intéressé aux enseignements des soufis. Il entreprit plusieurs voyages à l'intérieur du Sénégal et à l'extérieur, comme en Mauritanie où il a visité des saints réputés pour bénéficier de leurs grâces, ainsi que des tombeaux de saints disparus. Il comprit très tôt qu'il ne pouvait se soustraire de l'isolement pratiqué, avant lui, par les mystiques musulmans.

Ainsi, après la disparition de son père qui l'avait initié aux

rites de l'ordre soufi qâdirî, il déplorait les mondanités et les centres urbains. C'est ce qui explique son installation, successivement, à Darou Salam, Touba, Darou al-Mannân, Dar al-Alîm al-Khabîr, des foyers situés près de Mbacké Baol, dans la région de Diourbel.

Sa vie spirituelle, dans ces différentes localités, est bien résumée par Khassim Diakhaté qui affirme que : "A côté de ses devoirs à l'égard de ses disciples, il récitait constamment le Coran, lisait les Hadith et les sciences religieuses ; il invoquait inlassablement les Noms Divins, tout en accomplissant régulièrement des œuvres surérogatoires sous forme de formules reçues auprès des personnes pieuses ou les prières surérogatoires nocturnes recommandées par le Coran et le Hadith"(25).

Notons que par son caractère ésotérique et personnel, la pensée mystique d'un soufi ne peut être appréhendée qu'à travers son vécu quotidien, comme le souligne Antawi : "L'expérience mystique, dit-il, étant quelque chose d'essentiellement personnelle, ne peut être interprétée qu'à la lumière de la vie même du mystique, au-delà de son expression verbale. Il nous faut connaître en détail le comportement, durant sa vie, de l'auteur étudié, son attitude à l'égard de ses proches, son témoignage devant la mort, - et cela d'après des biographies critiques, et non seulement à travers des légendes, - pour pouvoir juger si ce qu'il nous rapporte de ses expériences est une pure fiction littéraire ou la description fidèle d'un phénomène vécu. Rien n'est plus facile que de répéter de magnifiques sentences ou de réciter de sublimes prières. Autre chose est de les produire spontanément sous l'action d'une

grâce de choix"[26].

La vie de Bamba semble être conforme à ses aspirations mystiques et à sa pensée soufie, comme le confirment beaucoup de témoignages. Une sorte d'état secondaire vécue depuis son adolescence relevée ici par Serigne Sam Mbaye : "Comme accablé sous un poids écrasant et mystérieux, pressé d'une soif ardente et d'un désir insatiable, tout comme si on lui avait confié la garde des secrets du ciel et de la terre, Cheikh Ahmadou Bamba, dès son jeune âge, paraissait tendu, méditatif et résolu, une sorte d'extase de nature inconnue le marquait et semblait l'arracher à la compagnie des hommes. Toujours pondéré et grave, on lui remarquait, parfois, des accès de frénésie et de profondes méditations accompagnées d'ardeur effervescente, Walahân"[27].

Continuant dans la description d'un tel spiritualisme chez le guide, il ajoute : "Cet état caractérisait l'aspiration à une élévation spirituelle privilégiée. Cette soif effrénée de Dieu était par un secret déposé au fond de son être qui le secouait, en sollicitant son plein assouvissement. Bien d'autres choses le distinguaient encore. Il était exceptionnel dans ses désirs, exceptionnel dans ses préoccupations, dans sa conduite et dans son comportement. Tout son temps - nuit et jour - rempli d'activités pieuses. On lui connaissait dès cet âge lucidité, détermination, détachement total des biens de ce monde, bref la totalité des qualités qui sont l'apanage des grands saints, non par acquisition mais par un don gracieux du maître des mondes. En un mot, il était un homme de Dieu d'une haute destinée, devant remplir une mission extraordinaire"[28].

Cette mission qualifiée d'extraordinaire se trouve être la

création d'un ordre religieux, en une confrérie qu'il appela al-Murîdiyya (le Mouridisme).

Après le décès de son père, Momar Anta Saly, en 1883, le guide refusa d'être le conseiller du roi, mais continuait d'assurer les enseignements que dispensait son défunt père. Cependant, lorsqu'il sentit la nécessité de prendre son destin en main et d'assurer la mission qui était la sienne, il avait réuni tous ses disciples et porta à leur attention la déclaration suivante : "Ceux parmi vous qui me fréquentent pour étudier peuvent choisir pour eux même et partir là où ils veulent, et ceux qui partagent le même vœu que moi peuvent me suivre et obéir à mes ordres"[(29)].

Ainsi, le guide se mua du formateur livresque à l'éducateur spirituel, au bénéfice des disciples qui avaient choisi de rester avec lui et de partager sa voie.

4 - Le Mouridisme ou Al-Murîdiyya :

Le Mouridisme fait l'objet de beaucoup de définitions, des plus simplistes aux plus fantaisistes, des plus fanatiques aux plus objectives. Certaines définitions se réfèrent à ses éléments constitutifs, d'autres à son vécu et à son évolution ou aux circonstances de l'analyse, et souvent, selon qu'on est adepte ou observateur extérieur. Mais le plus grand intérêt réside dans la définition qu'en donne son fondateur, Cheikh Ahmadou Bamba, qui n'a négligé aucun aspect de sa Tarîqa. Mais, intéressons-nous d'abord aux définitions d'autrui.

Fernand Dumont souligne l'ancrage de la confrérie dans le mouvement mystique, selon lui : "Ahmadou Bamba, comme tous les fondateurs de confrérie, depuis Sayyidî Abd al-Qadir al-Jîlânî, il y a plus de huit siècles, a, en effet, proclamé son

adhésion à la mystique, ou soufisme. Mais celui-ci a évolué intérieurement, et c'est précisément cette évolution qui rend compte, à la fois, de l'adaptation des grands mouvements religieux, et de la puissance du prosélytisme maraboutique en Afrique"[30].

L'auteur ne manque pas de mettre l'accent sur les conditions de naissance de cette confrérie et des raisons d'adhésion des masses en affirmant que : "Amadou Bamba fut, au début de notre siècle (20e), le "Pôle spirituel" (qutb) de foules sénégalaises de plus en plus nombreuses, attirées spontanément autour de ce "Cheikh de droiture" (Shaykh murshid) qui, par sa foi et sa conduite exemplaires, indiquait "une voie" (tarîqa) et leur apportait "une règle de vie" (adab). C'est ainsi que naissent les confréries populaires musulmanes, depuis des siècles, et que naquit, en particulier, celle des mourides au Sénégal"[31].

Le Mouridisme est un corps de doctrines religieuses, morales, et culturelles. Alors que certains chercheurs le définissent comme une Tarîqa (confrérie) comme la Tijâniyya, la Qâdiriyya ou la Shâdhaliyya, d'autres le décrivent comme un mouvement rénovateur à orientation soufie dans le mouvement général de vulgarisation de l'Islam.

Alors que la plupart des confréries tirent leur nom du fondateur de l'ordre, Bamba semble opérer un choix stratégique, en désignant ses disciples par le terme "mûrid" (aspirant à Dieu), ce qui montre le caractère ouvert de sa voie.

C'est une voie basée sur les percepts du Coran et de la Sunna (Tradition prophétique) qui prône l'ascétisme. Ce n'est donc point une quête philosophique, ou intellectuelle, mais

plutôt un retour à la simplicité originelle de l'Islam, loin du fanatisme ou de l'extravagance notée dans certains ordres soufis influencés par des traditions extra islamiques.

C'est une voie de globalité ou la vie spirituelle et la vie matérielle sont indissociables. C'est donc, une profession de foi définissant la doctrine religieuse, une pensée, en d'autres termes, une éducation pratique, des institutions de différents types, orientées vers la satisfaction des besoins religieux, économiques et sociaux. Elles sont des institutions d'encadrement socio-éducatives comme les Dâra (écoles traditionnelles) ou Majâlis chez les arabes, les institutions socioculturelles comme les Dâyira (structure sociale religieuse et culturelle), une institution administrative comme la communauté rurale de Touba, le grand Magal de Touba (rassemblement célébrant le départ du guide à l'exil), le Califat qui fait office d'administration centrale.

La réponse du guide sur les fondements du Mouridisme qui peut mettre un terme aux les spéculations, était en ces termes: "Les fondements de cette voie sont la foi en l'unicité de Dieu, la soumission, au moyen de la jurisprudence, de la bienfaisance et du mysticisme"(32).

La création de cet ordre ne manqua pas d'inquiéter l'autorité coloniale qui, en retour, se mit à s'agiter pour circonscrire l'activité du guide.

5 - Les autorités coloniales face à Ahmadou :

Lorsque Bamba s'établit à Touba, les disciples accouraient de toutes parts vers lui. Au même moment, un ancien élève de son père, Saër Maty Bâ, fils de Mâba Diakhou Bâ, qui ne reconnut jamais l'autorité des français, s'était retiré en Gambie

d'où il entretenait d'excellents rapports avec Cheikh Ahmadou Bamba.

Cette situation ne tarda pas à inquiéter les autorités françaises, d'une part, essoufflées par les luttes incessantes contre les chefs traditionnels et, par ailleurs, gênées par l'influence de plus en plus croissante d'Ahmadou Bamba. Et c'est à partir de ce moment, en 1888, que les français se mirent à exercer une étroite surveillance sur Bamba, comme le note Paul Marty : "Pour la première fois, l'administration commence à s'inquiéter de ce mouvement naissant (fin 1888)[(33)].

La première mesure qui devait s'en suivre intervint en 1889, suite à la réclamation de certaines familles relatives à leurs enfants et aux plaintes des chefs autochtones, comme le confirme le même auteur : "Le Gouverneur Clément Thomas essaie, tour à tour, une politique de conciliation et de fermeté (1889). Il demanda au Cheikh de renvoyer les étudiants chez eux, de prêcher le calme à ses adeptes, et lui offre des livres saints en signe d'amitié… Le gouverneur, "tel Noé chassant Cham", fit expulser de Guet, les Mourides prédicateurs de guerre sainte"[(34)].

Quant à Amadou Bamba, souligne-t-il : "Adoptant l'attitude qu'il a conservée jusqu'à ce jour. Il écrivait au gouverneur au commencement de Juillet 1889, qu'il n'avait besoin de rien de ce bas monde futile et périssable"[(35)].

Les prétendus agissements de Bamba et de ses disciples provoquèrent, en 1888, un rapport de l'Administrateur de la colonie, Leclerc, au Directeur des affaires politiques[(36)]. Cette surveillance devait céder la place à des mesures administratives plus coercitives comme l'internement et la déportation.

L'internement comme le décrit Mbaye Guèye "Était donc un procédé de terreur. C'était une arme terrible qui ne reposait sur aucun principe juridique. Il autorisait la répression de tous les faits qui tombaient ou non sous le coup d'un texte"[37].

Sur la base d'accusations non justifiées et de craintes non fondées, le guide devait être victime de mesures administratives arbitraires. Ainsi, il fut déporté, successivement, au Gabon de 1895 à 1902, en Mauritanie de 1902 à 1907, puis retenu en résidence surveillée au Sénégal jusqu'à sa disparition en 1927.

S'agissant de la date de retour de l'exil du Gabon, la date du 15 Novembre 1902 était retenue et célébrée par la communauté mouride, mais des recherches récentes effectuées à Libreville, capitale du Gabon, par Serigne Mame Mor Mbacké, fils de Serigne Mourtada Mbacké et petit-fils de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, révèlent une autre date. En effet, citant une source française[38], affirme que dans le journal officiel de la France sont mentionnés les noms des passagers du bateau qui a ramené le guide : "Passagers arrivés à Dakar le 11 Novembres 1902 par le paquebot Marcio allant à Bordeaux : Docteur Marchenny, Docteur Lagonnière, Boubou Sock, Mamadou Bamba, Djadie Samre, Moussa Konaté, Souleye Bakily, Karine François, 14 tirailleurs et 45 noirs"[39].

Citant le même journal officiel, Serigne Mame Mor affirme que c'est, précisément, le 20 Septembre 1902 que Cheikh Ahmadou Bamba a pris départ pour le Gabon.

Cependant, contrairement à ce que croyait le colonisateur, Bamba revient auréolé de gloire et son prestige ne faisait que grandir jusqu'à sa disparition.

Conclusion :

La vie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké est celle d'un musulman sénégalais, né et éduqué en milieu soufi, mais résolu à affirmer sa personnalité spirituelle dans la création d'un ordre soufi qu'il appellera Al-Murîdiyya. Il a essayé de réaliser son projet dans un contexte politique et social marqué, d'une part, par des crises internes nées des conflits entre les aristocraties traditionnelles et, d'autre part, par la conquête coloniale du Sénégal dont les tenants nourrissaient beaucoup d'appréhension à l'égard des marabouts, après un passé récent fait de guerres contre des marabouts guerriers.

Des rapports conflictuels avec les colonisateurs étaient inévitables, et le rapport de force qui lui était défavorable, lui a valu accusations débouchant, sur des mesures comme la résidence surveillée, l'internement et la déportation. Mais, malgré ce contexte difficile, il s'efforcera de mettre en place son projet. Et par sa formation intellectuelle solide, sa vaste culture et ses qualités morales et spirituelles, il arrivera à convaincre ses concitoyens, se faire des adeptes venus de tous les horizons de l'échiquier social.

Cet homme, qui a fini par intéresser tout le monde, se révélera être un grand mystique de son époque, comme ont pu le témoigner nombre de ses contemporains, un chef religieux original, un résistant pacifique et un sage africain qui a su restructurer sa société, la société wolof, sur des valeurs religieuses, sans jamais cesser d'être un écrivain fécond de la littérature arabo-islamique, mais surtout un penseur qui a légué des pensées remarquable sur le soufisme qui était son domaine de prédilection, mais aussi sur la théologie et la jurisprudence.

La confrérie qu'il a léguée continue de polariser beaucoup d'attention et de drainer des foules, toujours plus importantes.

Notes :

1 - Jean Copans : Les marabouts de l'arachide, Ed. L'harmattan, 2e éd, Paris 1988, p. 31.

2 - Fernand Dumont : Cheikh Ahmadou Bamba et le Mouridisme sénégalais, communication à l'occasion de la semaine culturelle marquant le cinquantaine anniversaire de la mort du fondateur du Mouridisme, du 15 au 22 Juilllet, 1977 à Dakar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar, p. 213.

3 - Cf. Amar Samb : L'œuvre littéraire de Cheikh Ahmadou Bamba, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), de Ba Omar, Ed. Dâr el Fikr, Dakar, (s.d), p. 232.

4 - Idem.

5 - Quant à Paul Marty, il n'évoque pas la naissance de Bamba, mais parle plutôt du jeune Bamba des années 1865, lors de sa formation à côté de son père Momar Anta Sally.

6 - Madiké Wade : Destinée mouride, Ed. C. W. Informatique, Dakar 1991, p. 53.

7 - Paul Marty : La religion musulmane au Sénégal, Ed. E. Leroux, 1913, p. 221.

8 - Idem.

9 - Serigne Bassirou Mbacké : Minan al-Bâqî al-Qadîm (les bienfaits de l'Eternel) ou la biographie de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (traduction de khadim Mbacké), Dakar 1995, p. 19-20.

10 - L'auteur utilise le terme Tidiania qui est l'appellation de la confrérie pour désigner les disciples Tîdianes, ce qui révèle une certaine limite en arabe.

11 - Paul Marty : op. cit., p. 2.

12 - Ibid, p. 572.

13 - Cité par Madiké Wade : op. cit., p. 22.

14 - Mbaye Gueye : Contribution à l'histoire de la mouridiyya de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, Dakar 2004, p. 9.

15 - Idem.

16 - Amar Samb : op. cit., p. 335.
17 - El Hadji Amadou Sow : Biographie de Khadimou Rassoul et connaissance du Mouridisme, Ed. Al-Azhar, Dakar, (s.d), p. 70.
18 - Ibid, p. 71.
19 - Alassane Ndaw : La pensée africaine, recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine, Ed. Les nouvelles éditions africaines du Sénégal, 1997, p. 99.
20 - Poète, moraliste et enseignant. IL naquit au village de Makala et devint Cadi et secrétaire du Dammel (roi) du Cayor, Lat Dior Diop, comme le fut le père du fondateur du Mouridisme, Momar Anta Saly Mbacké, de 1852 à 1869.
21 - Paul Marty : op. cit., p. 12.
22 - Fernand Dumont : op. cit., p. 574.
13 - Mamadou Lamine Dagana Diop : Irwa an-nadîm min adhab hubb al-khadîm (l'abreuvement du commensal de la douce source d'amour du serviteur), Ed. Dâyirat Khidmat al-Khadîm, Le Caire 2008, p. 20.
24 - Serigne Sam Mbaye : Sûfisme et orthodoxie dans l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, communication à l'occasion de la semaine culturelle sur la vie et l'œuvre de Cheikh Ahmadou Bamba, marquant le cinquantième anniversaire de la mort du fondateur du Mouridime, du 15 au 22 Juillet, 1977, Dakar, source Omar Ba : Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales (1889-1927), pp. 225-232.
25 - Khassim Diakhaté : La doctrine soufie de Cheikh Ahmad Bamba, fondateur de la confrérie al-Mouridiyya du Sénégal, influence et expérience, Annales de la FLSH/UCAD, nouvelle série, numéro 39/B, 2009, p. 165-182.
26 - G. C. Antawi et Louis Gardé : Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques, Librairie philosophique Jean Vrin, 3e éd., Paris 1976, p. 15.
27 - Serigne Sam Mbaye : Sûfisme et orthodoxie dans l'oeuvre de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, in Ahmadou Bamba face aux autorités coloniales de Omar Ba, Dar el-Fikr, Dakar, (s.d), p. 225.
28 - Idem.
29 - Idem.

30 - Fernand Dumont : op. cit., p. 213-220.
31 - Ibid. p. 213.
32 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Recueil de conseils et de réponses (manuscrit), p. 29. Ce recueil a été publié par son fils et troisième Calife, Serigne Abdoul Ahad Mbacké.
33 - Paul Marty : op. cit, p. 224.
34 - Ibid, p. 225.
35 - Idem.
36 - Cf. Mbaye Guèye : Contribution à l'histoire de la Mouridiyya de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, Ed. U.C.A.D, 2004, pp. 105-144.
37 - Ibid., p. 50.
38 - Journal officiel, numéro 98, Samedi 15 Novembre 1902.
39 - Le populaire, quotidien sénégalais, numéro 4295, Mercredi 19 Mars 2014.

L'ascension et l'ivresse dans la poésie soufie de Cheikh Moussa Kâ

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop Dakar, Sénégal

Depuis le IX^{e} siècle, la poésie a toujours représenté pour beaucoup de maîtres du Tasawwuf une forme d'expression majeure du vécu spirituel. Cette fonction, essentielle et exclusive chez les soufis solitaires, fut renforcée plus tard, à travers l'évolution confrérique, par une seconde vocation non moins intense qui assimilait la poésie à une forme d'invocation de Dieu (adh-dhikr). Ainsi, grâce aux supports symboliques, les initiés pouvaient, d'une part, communiquer, sans danger, l'intensité et la vivacité de leurs mystérieuses expériences personnelles et, d'autre part, exprimer leur Reconnaissance(1) face à toutes ces grâces, en passant inévitablement par la proclamation de l'Amour(2) pour le maître spirituel.

Replacés dans ce contexte, les poèmes du soufi Cheikh Moussa Kâ(3) révèlent une maîtrise surprenante de ce langage à travers lequel se superposent et s'enchevêtrent les voiles symboliques du monde réel avec ceux métaphysiques de la dimension spirituelle. Toutefois, son expression poétique semble suggérer une certaine originalité dans la construction symbolique qu'il aurait réadaptée à ses propres réalités sociohistoriques. A ce niveau précis, il sied de s'interroger sur la place remarquable de l'eau qui, chez ce poète, est au-devant de tous les supports jusque-là usités par les autres soufis.

Ainsi, cet article se propose d'apporter un éclairage sur la

personnalité mystique, au-delà de la dimension littéraire, de ce poète, disciple et chantre de Cheikh Ahmadou Bamba[(4)]. Nous commencerons par une analyse préalable de la fonction de la poésie dans le soufisme avant de revisiter la valeur des supports symboliques dans le langage des initiés et plus particulièrement dans celui de Cheikh Moussa Kâ. Cette dernière partie donnera l'occasion d'apprécier les mouvements de l'eau qui ont permis au poète de voiler et de dévoiler des étapes de l'Ascension[(5)] du soufi.

1 - Les voiles superposés du langage soufi :

A travers son langage, le soufi semble toujours situer la grande révélation dans le silence. En effet, les subtilités du vécu intérieur des états spirituels insondables de l'âme semblent conduire et subjuguer l'expression de l'initié à tel point que ses propos interloquent et convoquent toujours le silence et la méditation. A ce niveau, nous partageons l'avis d'un spécialiste qui dit que "la science ultime, en soufisme, est celle du silence"[(6)].

Sans doute, l'une des clés qui permettent de dévoiler le sens du langage soufi se situe dans la saisie de la Réalité spirituelle vécue à l'instant même par le locuteur. Nous avons donné l'exemple ailleurs, en montrant que pour la définition d'un même concept spirituel comme le Tasawwuf, de grands maîtres d'une même tendance orthodoxe ont tenu un langage différent. Chacun l'avait défini selon son état spirituel du moment[(7)]. Or, le paradoxe est que tous les soufis ont la claire conscience de l'indicibilité de ces états spirituels. D'ailleurs, parmi ces définitions, celle d'Abu Sulaymân ad-Dârânî sonne comme un avertissement et convoque le silence tel que nous

l'avons déjà noté plus haut.

"Le Tasawwuf est tel qu'il se passe à l'intérieur du soufi des choses que Seul le Vrai (Dieu) appréhende et qu'il est en permanence avec Lui dans un état que Lui seul comprend"[8].

Cela veut dire que même si le soufi avait tenté d'exprimer son vécu intérieur - et cela ne manquerait pas - il en serait incapable. C'est justement face à cette limite que l'initié fait recourt à l'allusion (al-ishâra) et à différents supports puisés du monde réel et plus précisément du milieu socioculturel connu, afin de symboliser des réalités métaphysiques. Ainsi, ces symboles lui permettent, non seulement de dévoiler aux autres initiés, par l'allusion, des réalités subtiles et cachées, mais aussi de voiler son langage face aux profanes parmi lesquels figurent les docteurs de la Loi, maîtres de la "censure".

Plus tard, le soufi sentira le besoin de renforcer ce voile de l'allusion en lui superposant un autre plus dense et plus énigmatique. C'est celui du langage poétique. En effet, la poésie en tant que telle est le lieu par excellence des symboles et des allusions. En outre, elle est à même de pouvoir communiquer les sensations subtiles du cœur du fait qu'elle est enfantée par l'inspiration, l'une des sources légitimes de profusion de la connaissance mystique (Al-Mârifa)[9].

Parmi ces premiers poètes, les biographes et spécialistes du soufisme ont retenu des noms comme ceux de Râbiâ al-Adawiyya, de Dhun-Nûn al-Misrî, D'Abul- Hassan an-Nûrî et d'Abû Saîd ben Abil-Khayr[10]. Mais de toutes ces générations de soufis solitaires, le langage de Ṭayfûr al-Bistâmi[11] et celui d'Abû Mansûr al-Hallaj[12] sont les plus énigmatiques et plus riches en symboles. La particularité de ces deux soufis s'est

trouvée dans le fait qu'ils semblaient plus fréquemment parler sous l'emprise de l'Ivresse et qu'ils étaient amenés à défier la loi du silence.

Cet usage de la poésie par les soufis s'est intensifié, des siècles plus tard, avec les générations confrériques. En effet, de nouvelles fonctions qui lui sont assignées semblent venir se superposer les unes sur les autres. Avant de donner un petit aperçu sur ces fonctions en question, notons que, concernant sa nature et ses supports, nous partageons l'avis du spécialiste Eric Geoffroy qui a consacré, dans son ouvrage, tout un chapitre à l'étude de cette question(13). A ce propos, il a montré que "la poésie soufie, surtout à partir du XIIIe siècle, a réinvesti et vivifié les thèmes de la poésie arabe classique (l'amour, le vin…), et les genres poétiques qui leur servaient de réceptacles (ghazal, khamriyya, muwashshah)"(14).

La première fonction de la poésie dans le soufisme est sans doute le fait de représenter un moyen exceptionnel qui permet d'exprimer le plus authentiquement possible des réalités métaphysiques que les contraintes rationnelles liées à la prose empêchent de capturer. C'est ainsi qu'on peut se permettre, à travers elle, de dire son Amour pour son Créateur, de raconter son Voyage qui défie le temps et l'espace vers l'Un et de parler de l'éclat d'une connaissance intuitive insondable. Grâce aux supports de son langage codé, cette poésie autorise au soufi d'exploser au beau milieu de son extase et de partager avec ses frères sa souffrance et sa désorientation lorsqu'il est sous l'emprise de la Perplexité(15). Cette fonction a été constante dans la production des soufis solitaires des premières générations évoqués ci-dessus.

Deux autres fonctions viendront se superposer sur celle-ci, lorsqu'il s'est agi pour les soufis de systématiser de nouvelles voies ou approches d'éducation spirituelles dans un autre mode de vie plus collectif et plus solidaires. En effet, nous avons eu à constater, dans nos précédentes recherches, qu'en passant par la phase des couvents, des groupes de disciples qui se formaient au grès du rayonnement des maîtres évoluèrent vers des confréries, à partir du XIe siècle(16). Dès lors, de nouvelles générations de soufis vont assigner à la poésie une fonction éminemment dévotionnelle et une autre plus ou moins initiatique.

Ces deux fonctions semblent être inséparables. Elles sont aussi toutes deux liées à deux concepts très chers aux soufis de ces dernières générations : le dhikr ou l'invocation de Dieu et la Réalité Muhammadienne (Al-Haqiqa al-Muhammadiyya)(17). Le premier concept renvoie au moyen dévotionnel le plus efficace que les maîtres des confréries auraient trouvé pour purifier le cœur du disciple(18). D'ailleurs le dhikr a toujours été au milieu des pratiques spirituelles initiatiques de toutes les générations de soufis. Celles des confréries l'ont renforcé en réservant à la poésie une part entière dans ses formes d'exécution. Ici, le poème tient sa fonction dévotionnelle dans l'expression de l'Amour divin et de la Reconnaissance de Ses grâces qui semble être chez le dévot la forme primordiale de l'Invocation.

Par ailleurs, la "Réalité mohammadienne", symbolisée dans ce Bas-monde par la dimension physique et historique du Prophète, en tant que modèle de l'être humain accompli, dépasse le temporel pour être une "réalité métaphysique et

cosmologique"[19] qui renvoie à l'ontogénèse. Pour les soufis de ces générations, elle sert surtout de catalyseur à l'Amour du Prophète qui, non seulement est un passage obligé vers la sincérité de l'Amour divin comme le suggère un hadith[20], mais s'identifie à celui-ci, au sommet de sa plénitude. C'est dans ce sens qu'à travers la poésie, en proclamant son Amour pour le Prophète et en lui dédiant des panégyriques, le soufi plonge dans la pratique de l'Invocation de Dieu. Cheikh Ahmadou Bamba, le maître spirituel de Cheikh Moussa Kâ avait incontestablement hissé cette pratique au sommet de la dévotion sincère[21].

Toutes ces précisions nous permettent de situer la portée thématique de la production[22] du poète dont il est question dans cet article. Cheikh Moussa Kâ est certes un soufi du XX^{e} siècle, mais malgré ce long moment qui le sépare des premières générations, la qualité de son œuvre suscite réflexion et admiration. A l'image de ses prédécesseurs, il est l'auteur de "chants"[23] tout aussi savoureux et riches en symboles et en expériences spirituelles authentiques. Toutefois, l'on va constater dans la suite une particularité dans sa modalité de "réinvestir" les thèmes et les symboles employés par les premiers poètes soufis.

2 - L'eau, source de lumière :

L'Amour divin chanté par le poète soufi est également un état ou une station spirituelle vécue par l'initié au sommet de son Ascension[24]. Cela veut dire qu'à ce stade, il exprime une expérience exceptionnelle qui l'a mené jusqu'au seuil de la Jonction[25] où la Lumière divine lui apparaît. Cette Réalité, dans Sa splendeur, le fascine, l'hypnotise, l'éblouit et s'empare

de tous ses sens. C'est pourquoi ce poème d'Amour est indistinct du cri d'extase poussé par le soufi perdu dans les tourbillons de son Ivresse. Exprimant ardemment son Désir de se fondre dans cette lumière, il souffre et ne supporte pas la séparation avec son Bien Aimé. Afin de donner une idée de l'intensité de cette souffrance, le poète symbolise parfois ce Désir par une maladie. C'est cela que nous comprenons à travers ces vers d'Abû Mansûr(26):

> Ils m'ont dit : vas te faire soigner par Lui,
> mais je leur réponds :
> Ô mes amis, est-ce que le mal se soigne par le mal ?
> C'est l'Amour pour mon Seigneur qui m'a consumé
> et m'a rendu malade
> Comment vais-je alors me plaindre de mon Seigneur
> auprès de mon Seigneur ?

D'autres poètes font allusion à cette attirance à travers une servilité dans laquelle l'amoureux perd la raison. Cheikh Alâwî(27) fait partie de ceux-là, comme le suggère ses vers ci-après. Notons également que la Réalité divine est symbolisée ici par le nom d'une femme, ce qui permet au poète de recréer, par le biais des outils du profane, un lieu de rencontre apparemment romantique mais hautement symbolique, par l'intimité, la complicité et le Désir(28) d'union qui sont tout autre(29):

> L'amour m'a rendu esclave,
> Par la beauté de Laylâ
> Eperdu était mon cœur.

Le même poète n'hésite pas à passer par l'érotisme (al-ghazal) qui est un autre genre poétique, afin d'évoquer cette rencontre(30):

Telle une mariée la Présence est apparue
Dans sa splendeur, lors de sa descente !
Sa main a cherché la mienne...
Sa belle silhouette m'a subjugué.

Un troisième poète propose une symbolisation qui semble être celle partagée par la plupart des soufis. Ce Désir de rencontre et cette souffrance de la séparation font l'objet d'une allusion à la soif chez Al-Bistâmî. C'est bien cette soif qui annonce le vin, support symbolique par excellence utilisé dans la littérature soufi pour désigner l'Amour ou la Lumière divine. Notons qu'Abû Yazîd al-Bistâmî est considéré comme l'un des précurseurs de la tendance qui a toujours sublimé l'Ivresse au détriment de la Lucidité. A travers les vers ci-dessus, non seulement la rencontre a eu lieu, mais ce Désir ou cette soif commence à être apaisée par les soins de l'Amant(31):

Il m'a abreuvé d'une boisson qui a apaisé mon cœur,
Par le verre de l'amour puisé de la mer de l'affection.

Lorsque Cheikh Moussa Kâ voile, dans ces poèmes, sa propre personnalité et indexe celle de son maître, hissé au sommet de l'incarnation prophétique(32), il ne fait pas autre chose que d'exalter l'Amour divin. En effet, les soufis de toutes les confréries ne dissocient pas l'Amour du maître initiateur de l'Amour du Prophète, car celui-ci est le véritable maître. Or, comme nous l'avons évoqué plus haut, l'Amour pour ce grand maître s'identifie à l'Amour de Dieu. Aussi, la même

expérience du soufi solitaire est revécue par le disciple quand il magnifie sa rencontre avec son maître, dépositaire, à ses yeux, de la lumière mohammadienne. C'est dans ce sens qu'il faut lire les vers suivant du poète lorsqu'il décrit son propre maître[33]:

> Jusqu'à ce qu'il fasse la jonction avec Dieu
> et avec le meilleur des Prophètes
> Ils lui accordèrent leur affection,
> le desquamèrent et il devint son Seigneur.

C'est avec la même intensité que ce poète relate sa rencontre avec son bien aimé. Alors, le même Désir qui l'envahit est également symbolisé par la soif[34]:

> Tu sers à boire à tout assoiffé qui vient à toi
> Tu as d'ailleurs abreuvé tous les grands hommes
> de l'Epoque…
> Quiconque avale un verre de ton Agrément
> N'aura plus soif durant le reste de son existence !

La particularité chez lui est qu'il n'a jamais utilisé l'érotisme dans toute l'étendue de son œuvre poétique pour symboliser le Désir de rencontre, la souffrance de la séparation ou même la Jonction. Sur le premier point, il n'a pas varié à propos de l'emploi de la soif comme support symbolique. Ceci est d'autant plus exceptionnel qu'il a toujours préféré l'image de l'eau, à la place du vin, lorsqu'il s'agit de faire allusion à la Lumière divine ou à l'Amour divin.

Le Cheikh al Alâwî cité un peu plus haut, dans le but de symboliser la Lumière qui s'empare du soufi et de décrire l'Amour qui caractérise sa rencontre avec le Bien-aimé, utilise la rhétorique bachique comme image forte. En cela, il n'a fait

que suivre les traces de ses prédécesseurs qui ont réinvestit ce genre poétique arabe antéislamique au profit du soufisme[35]:

Il m'a gratifié d'un vin, et quel vin !
Un vin que tous sans exception ont besoin de boire.

Les poètes soufis ont toujours utilisé cette rhétorique à des niveaux d'intensité différents. Certains, comme Ar-Rumî[36] par exemple, en font une description qui frise la réalité profane. Ce fondateur de confrérie est connu pour la densité symbolique et la richesse de sa poésie, il disait ceci[37]:

C'est le bouillonnement de l'amour qui palpite dans le vin.

Quand à Cheikh Moussa Kâ, non seulement il écarte le vin de ses supports symboliques, mais il fait exprès de toujours préciser la nature de sa boisson lorsqu'il lui arrive d'évoquer les verres ou coupes de la littérature mystique. Ainsi, ce récipient contient le plus souvent chez lui, de l'Agrément, de la Lumière ou simplement de l'eau. En plus, il assimile clairement ce dernier symbole à une source de lumière[38]:

C'est bien dans l'océan qu'il a palpé Dieu
et trouvé qu'Il était Océan !
Il puisa pleinement des lumières du mystère
et but son Seigneur !

La place centrale qu'occupe l'eau dans son expression poétique est suffisamment remarquable dans ce ver. La divinité est symbolisée par un océan de lumières mystérieux ; mieux, Il est même l'Océan, Il est la source et le réceptacle des eaux ou des lumières. Grâce à ce jeu magnifique des images, le poète suggère une première signification qui, en réalité est le voile

qui cache une deuxième. En effet, par le mot océan, Moussa Kâ évoque un élément historique qui réactualise un voyage temporel effectué en mer par son maître. Il s'agit de l'exil que celui-ci a connu au Gabon[39], considéré par la communauté de ses disciples comme l'une des épreuves mystiques qui a valu à leur maître son rang exceptionnel. Ce séjour temporel cache un autre voyage atemporel cette fois ci, un voyage qui transcende l'espace et durant lequel il fut gratifié de la Connaissance de Dieu après l'avoir "palpé". Ne s'agit-il pas là du deuxième voyage que le mystique effectue en Dieu, après la Jonction ? En tout cas, il est bien question du voyage dans l'Océan.

Dans un autre poème[40], le chantre évoque sa propre jonction avec son maître, à travers d'autres vers plein de symboles où l'Amour, la Lumière et l'eau ne font qu'un. Ces vers font penser à ce que les soufis appellent l'extinction dans le maître (al-fanâ fish-shaykh)[41].

> C'est lui qui m'a inculqué cet Amour
> Par un savoir qui transcende ma raison,
> Sa lumière a rempli mon cœur
> Et se déverse sur les valeureux de l'Epoque !

En effet, autant l'extinction en Dieu est envisageable chez le soufi, autant il est nécessaire chez lui de réaliser, durant son voyage retour, son extinction dans l'Envoyé (al-fanâ fir-rasûl)[42], car c'est lui le modèle accompli de l'être humain (al-insân al-kâmil). En plus, c'est lui le véritable maître. C'est la raison pour laquelle les soufis voient que tout maître qui aura accompli parfaitement ce voyage retour sera dépositaire de tous ses attributs[43]. Ci-après, le poète décrit son extase, à l'issue de

cette rencontre et souffre d'une Ivresse qui s'empare de son moi et lui arrache le sommeil et la tranquillité. Il n'est plus lui-même, mais il est le Verbe de son maître(44):

> C'est pour cela que je ne peux plus me taire !
> Cet Amour m'empêche de dormir !
> Je suis en train d'errer comme le vent,
> Incapable de rester sur place, pour toute l'Existence !
> Sa lumière s'empare de moi
> Mon cœur erre jusqu'à Poroxaan
> Je bois à volonté et bois de travers !
> Et me mis à éclabousser les valeureux de l'Epoque !

Loin d'être le seul à avoir accordé à l'eau ou à la mer une place non négligeable parmi les valeurs symboliques de la poésie soufie, Cheikh Moussa Kâ a été précédé par beaucoup d'autres initiés comme Al-Bistâmî que nous avons cité ci-dessus. D'ailleurs dans ce domaine, il n'aurait pas fait plus que de s'inspirer de son maître spirituel qui excelle dans cette représentation symbolique. Par exemple, les vers suivants montrent l'intensité de la complicité mystique de Cheikh Ahmadou Bamba avec l'Envoyé, son maître qu'il glorifie, par l'image de l'eau, comme source de lumière(45):

> Tu m'as donné à boire dans tes Coupes avec une grande joie
> Et m'a apporté des flots d'inspiration qui font oublier
> l'océan et les bateaux.

Cependant, Cheikh Moussa semble unique en son genre pour avoir décrit à plusieurs reprises tout le processus initiatique de l'Ascension du soufi avec l'eau comme seul

support symbolique. En parlant de son maître, il marque ci-dessous les différentes étapes de son ascension avec le seul mot "océan" qui a une valeur hautement importante dans son contexte sociohistorique. Par le même mot, il fait ici allusion à son maître, à Dieu et au Prophète(46):

Bamba est bien cet océan qui s'est englouti dans l'Océan
Où il trouva un océan qui l'accueillit avec empressement !
Il puisa alors des lumières à volonté
Et nous revint pour arroser cette Epoque.

Les trois étapes du cycle complet de l'Ascension du soufi sont clairement matérialisées dans ce passage. Plus loin, dans le même poème, il utilise une autre image de l'eau non moins importante dans son milieu sociogéographique : l'hivernage. Par sa générosité et l'immensité des richesses qu'il engendre, l'hivernage est pour le sahélien, non seulement une source d'abondance, mais il est le garant des vivres et de la vie(47):

Cheikh Bamba, tu es l'hivernage !
Tu as déclenché ta première grande pluie
et tu as arrosé partout.

Ailleurs, le poète insinue que l'ascension ou l'initiation du disciple s'effectue en se servant de l'eau de cet océan exceptionnel qui, par sa ramification, a engendré des mers et des fleuves parmi lesquels figurent les premiers poètes disciples qui l'ont précédé sur cette voie. Il rend hommage(48):

Je me suis abreuvé à partir des fleuves de Kayré
et de Babacar Sadiiq.
Ce sont eux qui ont plongé dans l'océan de Bamba

jusqu'à pouvoir nous servir de l'eau douce.
Le cheikh est l'océan de Dieu qui est loin d'être trouble comme la sauce !
Agite les secrets enfouis de n'importe quel autre cheikh et tu trouveras des sédiments !
C'est seul Serigne Bamba qui affiche une perfection absolue non souillée par le caché !

Conclusion :

L'originalité du poète Cheikh Moussa Kâ est liée à un semblant de paradoxe qu'il partage avec la plupart des premiers disciples formés sous le rayonnement de Cheikh Ahmadou Bamba. Il s'agit de l'affirmation d'une identité culturelle propre participative à l'universelle islamique au-dessus des entraves d'une acculturation arabe dont pourtant les outils linguistiques et civilisationnels demeurent plus que nécessaires et incontournables pour l'aboutissement de ce défi. Ceci est sans doute lié à cette quête de l'Essentiel dans l'approche pédagogique de son maître à laquelle nous avons déjà fait allusion.

En effet, le poète maîtrise bien la langue et la métrique arabes qui lui servent d'ailleurs de ressources pour redresser sa propre langue. Et la qualité de sa culture arabo-islamique telle qu'elle apparaît dans son fond poétique est incontestablement excellente. S'il choisit d'exalter les vertus de son maître exclusivement en Wolof, c'est, en partie, parce qu'il situe l'Essentiel dans le message et l'Universel dans la pluralité des expressions.

A travers cette étude, nous avons vu qu'il a su s'affranchir du mimétisme en appréciant plus ou moins différemment les

supports symboliques utilisés par les poètes soufis pendant des siècles. Ainsi, il exclut de son expression poétique la rhétorique bachique et l'érotisme qui, dans son contexte local, pourraient ne pas être chargés de la même valeur symbolique issue du passé littéraire arabo-islamique. Il préfère, pour des raisons historiques et socioculturelles locales, mettre l'accent sur certaines autres images comme l'eau, l'hivernage, la mer et l'océan. Alors, l'authenticité de l'expérience racontée par son chant est mieux perçue chez ses auditeurs, son esthétique poétique en est plus valorisée et la portée du message s'en révèle éminemment spirituelle et universelle.

Notes :

1 - La Reconnaissance (Ash-Shukr) est un état spirituel (hâl) du soufi caractérisé par une prise de conscience profonde des bienfaits de Dieu à son égard. Elle se prolonge dans la pratique à travers une étape (maqâma) marquée par l'accentuation de la dévotion et des actions de grâce telles que l'invocation. Nous avons consacré notre thèse de troisième cycle à la définition et à l'étude des étapes qui marquent l'Ascension du soufi. Cf. Saliou Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle, Lettres arabes, UCAD, 2007/2008, p. 97.

2 - Selon plusieurs théoriciens soufis, la station de l'Amour de Dieu est au sommet de l'Ascension intérieure du dévot. Elle se particularise par un état dans lequel le cœur est exclusivement rempli de l'Amour du Créateur à cause de Sa présence et de Son envahissement absolus. C'est une gratification et non une acquisition. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., p. 194. Cet Amour est fondamentalement lié à l'amour du maître spirituel, voir infra.

3 - Mousa Kâ, fils d'Ousmane est né près de Mbacké Baol au Sénégal vers 1889. A l'issue de sa formation spirituelle auprès de son maître Cheikh Ahmadou Bamba, il fut consacré shaykh. Inspiré essentiellement par son

maître et certains disciples qui l'ont précédé sur cette voie, il s'adonna à la poésie et finit par devenir le plus célèbre chantre de Serigne Bamba. Cf. Amar Samb : Jaaraama, un poème wolof de Moussa Kâ, in Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, juillet 1974, Tome XXXVI, Numéro 3, pp. 592-593.

4 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké ou Serigne Bamba est né entre 1852 et 1853 (1270/H) à Mbacké Baol, au Sénégal. Grand maître soufi surnommé Khadimou Rassoul (le Serviteur du Prophète), il pratiqua successivement les wirds qâdirite, shâdhilite puis tijânite. Par la suite, il éduqua ses disciples sur sa propre voie, sur injonction du Prophète qu'il aurait vu à l'état de veille. Il eut des démêlés avec l'autorité coloniale française de l'époque. Ainsi, il connut des exils et des privations qu'il considérait comme des épreuves sur la voie de la perfection spirituelle. Il mourut en 1927, en résidence surveillée à Diourbel. Ses disciples sont désignés sous le nom de mourides. Cf. Muhammad al-Bachir Mbacké : Minan al-Bâqil-Qadîm fî sîrat Shaykh al-Khadîm, Al-Matbâa al-Malikiyya, Casablanca, (s.d), pp. 31-104.

5 - Les soufis ont conceptualisé et systématisé la voie de l'éducation spirituelle que le dévot doit suivre afin de purifier son âme, d'atteindre la perfection de la pratique sincère et d'être gratifié de la Certitude. Ainsi, ils en font une représentation assimilable à une Ascension de l'intérieur avec différentes étapes. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit.

6 - Eric Geoffroy : Un éblouissement sans fin, la poésie dans le soufisme, Ed. du Seuil, Paris 2014, p. 21.

7 - Saliou Ndiaye : Le Tasawwuf et ses formes d'organisation, analyse de son évolution, des prémices aux confréries, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, UCAD, Dakar 2014, p. 137.

8 - Al-Qushayrî Abdul Karîm : Ar-Risâla, Dâr al-maârifa, Le Caire 1981, p. 23.

9 - La Maârifa est avant tout un niveau de connaissance de Dieu tel que le dévot qui en est gratifié a une certitude de l'Existence, de la Présence et des manifestations (théophanie) du Créateur. Il est parfois employé comme synonyme de Lumière divine ou même de la dimension intérieure de l'initié. Jâfar b. Muhammad as-Sâdiq (m. 148H) en fut l'un des

premiers théoriciens. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 124. Ce concept est également à la base de la doctrine du célèbre soufi de Baghdad Abul-Qâsim Junayd b. Muhammad (m. 297H). Nous l'avons largement étudié dans la troisième partie de notre Thèse. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat de 3e cycle, p. 166-222.

10 - Râbiâ al Adawiyya (m. 801), elle fit signe d'une première déviation de l'orthodoxie avec sa tendance extrême de l'Amour divin. Dhun-Nûn al-Misrî (Abul-fayd) (m. 861), est un soufi orthodoxe qui se fixa en Egypte. Abul-Hassan an-Nûrî est mort en 907. Abû Saîd b. Abil-Khayr est un soufi du Khorasan, il évolua durant la période des couvents, un peu avant la naissance des premières confréries. Il mourut en 1049.

11 - Abû Yazîd Tayfûr al-Bistâmi (261/H) est un adepte de l'isolement. Il est très connu pour son apologie de l'Ivresse. Nous avons consacré une section dans notre thèse au langage mystique de ce soufi. Cf. Saliou Ndiaye : op.cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 138-144. Son Dîwân (recueil de poèmes) est par ailleurs étudié et édité par un spécialiste, cf. Qâsim Muhammad Abbâs : Abû yazîd al-Bistâmî, al-majmûa as-sûfiyya alkâmila, Al-Mada, 1e éd., Damas 2004, 187 p.

12 - Abû Mansûr Al-Hallaj (309/H) est incontestablement le soufi le plus célèbre de cette tendance de l'Ivresse. Il connut une mort tragique, après avoir été accusé d'hérésie. L'orientaliste Louis Massignon lui a accordé une étude pointue. Sa vie et son œuvre sont également présentées par Qâsim Abbâs. Cf. Qâsim Muhammad Abbâs : Al-Hallâj al-aâmâl al-kâmila, Riyad ar-Ra'îs Books, Beyrouth 2002, 347 p.

13 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 27-37.

14 - Ibid, p. 36.

15 - La Perplexité (Al-Hayra) appelée encore Désorientation est un état spiritual dans lequel le soufi perd l'usage de la parole ou même de la lucidité, face à l'éclat de la Vérité essentielle qui efface les illusions du monde réel.

16 - Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 284.

17 - Ibid, p. 293.

18 - Shaârânî (ash) Abdul Wahhâb : al-Anwâr al-qudsiyya, Tome I, Maktabat al-ilmiyya, Le Caire 1966, p. 70.

19 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 109.

20 - Dans un hadîth rapporté dans les deux recueils les plus authentiques, le Prophète disait : "Un serviteur ne croit effectivement que lorsqu'il m'aime plus que sa famille, ses biens et tout le monde". Cf. Muslim : As-Sahîh, H : 44. Cf. Al-Bukharî : As-Sahîh, H : 15.

21 - Nous avons consacré un article à cet aspect de l'Invocation chez Cheikh A. Bamba. Cf. Saliou Ndiaye : Adh-Dhikr Ind as-Sûfî Shaykh Ahmad Bamba (La pratique de l'invocation chez le soufi Cheikh Ahmadou Bamba, article en arabe), Hawliyyât at-Turâth N° 14, Université de Mostaghanem, Algérie, 2014, p. 103-109.
http://annales.univ-mosta.dz

22 - Cheikh Moussa Kâ est l'auteur de plus d'une centaine de poèmes dédiés principalement à son maître spirituel. Leur thématique varie de la biographie à l'élégie en passant par les récits, la théologie, le détachement… Parmi toutes ces catégories, les élégies sont incontestablement les plus poignants dans le témoignage de sa propre expérience spirituelle et celle de son maître. Aussi, avons-nous choisi de limiter notre présente étude à ce genre poétique. A ce niveau, Cheikh Moussa a adressé des poèmes, au-delà de son maître, à différentes autres grandes figures de sa communauté. Parmi ceux qui sont destinés à son maître, nous avons choisi d'analyser dans l'article les trois poèmes les plus représentatifs, les plus connus et les plus chantés par ses condisciples mourides : Boroomam (Son Seigneur), Qarnu bi (L'Epoque ou le Siècle) et Taxmiis.

23 - En Wolof, la langue du poète, le même mot "woy" désigne invariablement le poème ou le chant. Ceci est en partie lié au passé très récent de tradition orale de cette communauté linguistique. Par ailleurs, les poèmes de ce soufi sont fréquemment chantés dans des séances d'audition spirituelle, c'est cela qui donne à ce mot une autre potée spirituelle. Il faut également noter que les précurseurs de cette littérature wolof ont été des lettrés arabophones qui ont réinvesti leur potentialité et leur savoir dans la réhabilitation de la langue locale, en utilisant l'alphabet et les normes de la langue arabe.

24 - En suivant l'échelle des étapes proposée par Abû Tâlib al-Makkî,

l'Amour divin est la neuvième et la plus haute étape. Chez Al-Ghazalî, il est la dixième, juste avant l'Agrément qui est au sommet de son classement. Cf. Saliou Ndiaye : op. cit., Thèse de doctorat d'Etat, p. 1150-1151.

25 - La Jonction (al-ittisâl) marque l'atteinte de l'extinction de l'âme charnelle (al-fanâ) et le début du deuxième voyage de l'initié qui s'effectue en Dieu. La tendance de l'Ivresse considère que c'est ce voyage en Dieu qui est le but ultime du soufi, tandis que l'école orthodoxe de Junayd trouve qu'il y a un troisième voyage vers la Pérennisation à effectuer, afin de réaliser la perfection.

26 - Qâsim Muhammad Abbâs : Al-Hallâj al-amâl al-kâmila, p. 289. Il s'agit ici de notre propre traduction. Il en sera de même, dans la suite, pour toutes les autres citations d'origine arabe ou wolof. Seuls les passages tirés d'ouvrages en français font exception.

27 - Cheikh Ahmad al-Alawî (m. 1934) est le disciple d'Al-Buzidî (m. 1909), un maître d'une branche de la confrérie Shâdhiliyya. Il devint lui-même le maître-fondateur de la branche de Mostaganem (Algérie), grâce à son rayonnement. Nous l'avons pris ici comme un exemple d'expression de poète soufi des générations confrériques.

28 - Le Désir (al-Ishq) est le désir essentiel de Dieu qui est assimilable à une attraction que Celui-ci exerce sur l'amoureux.

29 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 78.

30 - Idem.

31 - Qâsim Muhammad Abbâs: Abû yazîd Al-Bistâmî, p. 116.

32 - Précédemment, nous avons fait allusion à cette dimension de la poésie de l'auteur. Cf. Saliou Ndiaye : Le poème "Taxmiis", une clé de l'Universalisme de Moussa Kâ, in Ethiopiques n° 92, Fondation Léopold Sédar Senghor, Dakar 2014, p. 23-40.

33 - Kâ Moussa : Boroomam, Manuscrit n° 180, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 7 folios, v 13.

34 - Moussa Kâ : Qarnu bi, Manuscrit n° 155, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, UCAD, Dakar, 17 folios, v 152.

35 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 95.
36 - Mawlânâ Jalâl ad-Dîn ar-Rûmî est né en 604H/1207 à Balah, il est le fondateur de la confrérie Mawlâwiyya. Il était basé à Konya en Turquie.
37 - Meyerovitch Eva de Vitray : Mystique et poésie en Islam, Desclée de Brouwer, 1982, p. 89.
38 - Moussa Kâ : op. cit., v. 9
39 - Maguèye Ndiaye : Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : un soufi fondateur de tarîqa et un érudit poète, Thèse de doctorat d'Etat, Lettres, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2013, p. 92-126.
40 - Moussa Kâ : Qarnu bi, v. 189
41 - Eric Geoffroy : op. cit., p. 123.
42 - Ibid., p. 119.
43 - Nous faisons ici allusion au concept de Pérennisation (al-baqâ), très cher à Junayd.
44 - Moussa Kâ : op. cit., v. 190 - 191.
45 - Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké : Muqaddimât al-Amdâh, Manuscrit n° 43, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 30 folios, v. 57.
46 - Moussa Kâ : Qarnu bi, v.70.
47 - Ibid., v. 118.
48 - Moussa Kâ : Fashkuroo ou Taxmiis, Manuscrit n° 148, Fond de documentation de la région de Diourbel, Laboratoire d'Islamologie, Institut Fondamental d'Afrique Noire, Dakar, UCAD, 4 folios, v. 11.